

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 2 / 3 (Varia)

Julio-Diciembre 2015, ISSN 2422-779X

**EL TRATADO DE ASTROLOGÍA ATRIBUIDO A ENRIQUE DE VILLENA.
ESOTERISMO EN LA CORTE DE JUAN II DE CASTILLA*****Mariano Villalba**

Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Recibido: 27/05/2015.

Aceptado: 01/08/2015.

RESUMEN

El *Tratado de Astrología* atribuido a Enrique de Villena ha sido estudiado desde la historia de la ciencia y la filología, siendo caracterizado como representativo de un período de decadencia de la astronomía castellana. Desde un enfoque histórico-cultural proponemos situar dicha obra en el contexto de las prácticas, representaciones, discursos y objetos ligados al esoterismo occidental que pueden encontrarse en ese período entre cristianos, judíos y musulmanes. Bajo ese marco, la producción de Villena puede comprenderse como una táctica discursiva orientada a evitar las polémicas antimágicas en la corte de Juan II de Castilla.

PALABRAS CLAVE: esoterismo; Enrique de Villena; astrología; España; minorías religiosas.

**THE TRATADO DE ASTROLOGÍA ATTRIBUTED TO ENRIQUE DE VILLENA.
ESOTERICISM IN THE COURT OF JOHN II OF CASTILE.**

* Un anticipo de este trabajo fue presentado en las XIV Jornadas Interescuelas de Historia, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2, 3, 4 y 5 de Octubre de 2013. A su vez, es parte de la Tesis de Licenciatura en Historia (UBA) defendida el 3 de Julio de 2014 y dirigida por el Dr. Juan Pablo Bubello: “*Polémicas anti-astroológicas y apologías mágicas. Análisis histórico cultural sobre la astrología y la magia astral en el Tratado de Astrología -atribuido a Enrique de Villena- (España, siglo XV)*”.

ABSTRACT

The *Tratado de Astrología* attributed to Enrique de Villena has been characterized by historians of science and philologists as representative of a period in which castilian astronomy declines. From a cultural approach, we propose to place this work in the context of practices, representations, discourses and objects linked to western esotericism that can be found in this period between christians, jews and muslims. Under this framework, Villena's production can be understood as a discursive tactic aimed at avoiding antimagic polemics in the court of John II of Castile.

KEY WORDS: esotericism; Enrique de Villena; astrology; Spain; minority religions.

Mariano Villalba es Licenciado en Historia (2014) por la Universidad de Buenos Aires. Ha cursado la Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis cultural del Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, y actualmente realiza su tesis “Esoterismo y poder en la corte de Juan II de Castilla. Enrique de Villena y su *Tratado de la Fascinación* (1411) y *Tratado de Astrología* (1428)” bajo dirección de Dr. Juan Pablo Bubello. Miembro del Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR. Se ha desempeñado como profesor interino y colaborador en seminarios temáticos y de investigación de la carrera de Historia y en cursos de extensión de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Miembro de grupos de investigación, ha participado como expositor en diversas conferencias y jornadas. Entre sus publicaciones se encuentran dos reseñas de libros y un capítulo de libro: “Juan José Durandó y la Colonia San José (1887-1916): espiritismo y curanderismo en Entre Ríos.” en Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves, Francisco de Mendonça Junior (Eds.) (2015). *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates*, México-Buenos Aires. Correo electrónico: mariano.villalba@hotmail.com

EL TRATADO DE ASTROLOGÍA ATRIBUIDO A ENRIQUE DE VILLENNA. ESOTERISMO EN LA CORTE DE JUAN II DE CASTILLA

Introducción

“de la [astrología] judiciaria y necromancia supo tanto, que se dicen y leen cosas maravillosas que hazía, con tanta admiración de las gentes, que juzgaron tener pacto con el demonio: compuso muchos libros destas sciencias, en las quales, aunque avía muchas cosas de gran ingenio y artificio útiles a la República, avía otras de mal exemplo y sospechosas de que su autor tenía el dicho pacto” (Crónica de Francisco de Rades y Andrada, citado en MENÉNDEZ y PELAYO, 1944: T2 39).

La vida de un personaje como Enrique de Villena (1384-1428) no deja de ser paradigmática en cuanto a los temas esotéricos en España. Desde la quema de sus libros por el obispo Lope de Barrientos y la publicación de *Generaciones y semblanzas* por Fernán Pérez de Guzmán en 1450, el teatro y la literatura española difundieron profusamente la relación entre Villena y la magia durante la Edad Moderna. Para Marcelino Menéndez y Pelayo, la leyenda construida en torno a su figura contenía la semilla para un Fausto español, habiendo faltado un Goethe que la desarrollara (1944: T2, 31). Si bien sabemos que el célebre poeta alemán se basó en la leyenda construida en torno al mago Enrique Cornelio Agrippa (NAUERT, 1957: 162), la analogía de Menéndez Pelayo no parece tan exagerada si pensamos que la leyenda de Villena incluía *topoi* comunes a la Europa renacentista como su célebre relación con la cueva de Salamanca (MARCOS CELESTINO, 2004: 155-186).

Si durante la Edad Moderna algunos alquimistas le atribuyeron tratados alquímicos, publicaran bajo su nombre o inventaran libros que se suponían hallados entre los de su biblioteca (DE LUANCO, 1889: 9-24; MENÉNDEZ y PELAYO, 1944: T2, 38), el descubrimiento a fines del siglo XIX de un manuscrito que le atribuía un *Tratado de*

Astrología (1438?) no podía dejar de levantar sospechas sobre su autoría.¹ El mismo fue descubierto y analizado en 1892 por el historiador Manuel Serrano y Sanz, gran amigo de Menéndez y Pelayo, quien lo consideró “*muestra definitiva del conocimiento científico y de la ortodoxia general del autor*” (1892: 303). Sin embargo, el manuscrito fue hallado quemado en su centro y -dado que si se arroja un papel al fuego lo primero que se quema son sus bordes-, se advirtió que había sido adulterado para darle más valor, queriéndolo hacer pasar como un texto sobreviviente a la hoguera de Lope de Barrientos (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*: 89).² Las dudas sobre su autenticidad no dejaron de ampliar las polémicas desde entonces, llegando en 1983 a un agotamiento de la cuestión.³

Pero así como la literatura construyó una “leyenda negra” sobre Villena durante la Edad Moderna, pensamos que, con respecto al *Tratado de Astrología*, la literatura académica no se ha corrido demasiado de esta imagen en la época contemporánea. El eje de los primeros análisis se situó dentro de la problemática del desarrollo científico en España y el supuesto “retraso” con respecto al resto de Europa, polémica surgida a raíz de la célebre obra de Menéndez y Pelayo durante el fervor científico europeo de fines del siglo XIX (1876). A partir de allí, la perspectiva de estos primeros análisis se fundó en una visión positivista, la cual concebía a la “ciencia” como superadora de la “magia”, entendida ésta como un aspecto pre-científico de un pasado remoto, comprendiendo a la producción de Villena como producto de su “credulidad”, “ignorancia”, o su “falta de rigurosidad científica”.⁴

¹ En cuanto a la fecha de redacción del Tratado, Julio Samsó señala que el colofón del manuscrito marca el 20 de abril de 1428 en Segovia. Sin embargo, Andrés Rodríguez, el copista que dice basarse en un manuscrito original de Villena, señala que la “trasladación” del libro es coetánea a la toma de Huelma por el marqués de Santillana, que tuvo lugar el 20 de abril, pero de 1438. Resulta claro para Samsó que el manuscrito fue terminado después de la muerte de Villena (1983: 11).

² Esto puede verse en el manuscrito original a través de la Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional de España: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000049847> (último acceso: 27 de Mayo de 2015).

³ Manuel Serrano y Sanz (1892: 303-11), Segundo de Ispizúa (1922: T1, 294), Millás Villacrosa (1943: 29), John K. Walsh y Alan Deyermond (1979: 57-85) lo atribuyeron a Villena, mientras que Cotarelo y Mori (1896: 100-101), Francisco Vera (1930: 18) y Pedro Cátedra (1983: 97) negaron dicha autoría. Menéndez y Pelayo se mantenía escéptico, al igual que Julio Samsó, quien en 1983 terminó por restar importancia al debate sobre la autoría y llamó a los estudiosos a centrarse sobre el documento y su temática (1983: 83). En este artículo utilizamos un enfoque histórico que hace hincapié en la circulación de los textos y en los modos de su apropiación, dejando la cuestión de la autoría para futuras investigaciones sobre otros textos de Villena.

⁴ Luego del descubrimiento de Serrano y Sanz, Cotarelo y Mori concibió el escrito sobre astrología como manifestación de la “credulidad” de su autor (1896: 100), mientras que Menéndez y Pelayo lo atribuyó a la “infantil credulidad de Villena, su falta de disciplina en sus estudios y su apego fervoroso a las ciencias ocultas” (1944: T2, 40). Segundo de Ispizúa, quien ofreció un resumen y varias muestras del códice único, concibió su creencia en la astrología de igual forma que sus predecesores (1922: T1, 294-304). Francisco Vera, el primero en ofrecer una descripción completa del Tratado, concibió los aspectos astrológicos y

A partir de este enfoque particular, el estudio crítico más completo sobre el *Tratado* fue realizado en 1983 por el filólogo Pedro Cátedra, con introducción del historiador de la ciencia Julio Samsó. Según este último, Enrique de Villena “*no es un científico serio, sino un dilettante con reputación de astrólogo y nigromante*”, y el *Tratado de Astrología* “*es, sin duda, un texto de la primera mitad del siglo XV, representativo de la decadencia de este período en el campo de la astronomía española*” (1983: 12 y 17). También sostuvo que el texto “*constituye un excelente testimonio de la supervivencia, en época muy tardía, de ciertas tradiciones astronómicas de una venerable antigüedad*”, y que Enrique de Villena “*intenta conciliarla [la astrología] con la postura ortodoxa*” (1983: 43).⁵

Siguiendo la misma perspectiva que Julio Samsó, el filólogo Luis Miguel Vicente García sostuvo que:

“la astrología de la segunda mitad del siglo XV se desprende de su herencia oculta o hermética y se decanta por lo que se entendía desde las primeras definiciones de San Isidoro por la astrología natural o astronomía, de carácter práctico, para establecer calendarios y predecir condiciones meteorológicas. [...] Parece, como en el Tratado atribuido a Villena, que las cosas de la astrología se han simplificado en no pocos sentidos y que la revitalización de la astrología que Samsó atribuye a la segunda mitad del siglo XV corresponde sólo a la parte de astrología natural o astronomía” (2006: 121-122).

Vicente García coincidió con Samsó en identificar al contexto del *Tratado* como un período donde la astrología entra en “decadencia”, sólo que el filólogo, a diferencia del historiador, no lo atribuye a la poca “rigurosidad científica”, sino a las posturas reprobatorias de la Iglesia que “cristianizaron” la astrología al mismo tiempo que se expulsó a las minorías religiosas:

“la astrología que se cristianiza se despoja al tiempo de su contenido más hermético y de su valor judicial, y la que no se cristianizó fue erradicándose al mismo ritmo imparable con que se persiguió y expulsó a los sabios y judíos musulmanes” (2006: 108).

Críticas, metodología y fuentes

mágicos del Tratado como representativos de la “situación de decadencia de la ciencia española” (1930: 18-67). Otro estudio completo sobre el texto fue elaborado por el historiador de la ciencia José María Millás Vallicrosa en 1943, para quien el Tratado “nos da la medida de la simpatía y creencia de Don Enrique de Aragón en esta pseudociencia” (11-12).

⁵ Pedro Cátedra coincidió con Julio Samsó en que Enrique de Villena “*parece ser el último usufructador español de la labor mágica de la corte alfonsí*” (1983: 54).

La bibliografía académica sobre el *Tratado de Astrología* tendió a repetir los horizontes de significados construidos por la “leyenda negra” de Villena durante la Edad Moderna y a utilizar enfoques y herramientas metodológicas de forma anacrónica para abordar prácticas y representaciones de comienzos del siglo XV. Estas posturas implican el retorno a una perspectiva positivista que enfatizaba la visión de una ciencia occidental superadora de la magia, cuestión ya superada por los propios historiadores de la ciencia (ROSSI, 1998). Los estudios sobre el *Tratado de Astrología* repitieron el horizonte de significados construido recién a partir del siglo XVII en Europa occidental, cuando los filósofos de la naturaleza desarrollaron el enfoque y el método que fueron conformando la filosofía y la ciencia modernas (DEBUS, 1996: 181-236), y donde *lo mágico* fue impugnado en términos de “charlanería”, “ignorancia” o “credulidad”. En el contexto de Villena, por el contrario, las *polémicas antimágicas* que intervienen son las comenzadas durante el siglo IV d. C por los eruditos de la Iglesia, quienes vincularon a la magia con la intervención demoníaca (DE MARTINO, 1965: 229-232).

Siguiendo avances de investigación sobre el personaje y otra de sus obras, el *Tratado de la Fascinación* (1425?), pensamos que debe considerarse a Enrique de Villena, no como un “dilettante” o un “pseudocientífico” sino, por el contrario, como uno de los representantes centrales del esoterismo español (BUBELLO, 2012: 8). Si concebimos a la astrología y a la magia como formas de una *espiritualidad esotérica*, tal como postuló Antoine Faivre en 1986 (2000), las diversas prácticas y representaciones de Enrique de Villena emergen como una forma de comprender el mundo diferente, en principio, de la Ciencia y de la Religión, dentro de una tradición cultural occidental caracterizada por una representación basada en la íntima vinculación analógica de todas las partes de un cosmos que es representado como vivo.⁶

⁶ Según el modelo metodológico de Faivre, podemos pensar que un fenómeno pertenece al esoterismo occidental cuando cumple con los siguientes principios, resumidamente: a) el principio de correspondencias se refiere a la interrelación de todo con todo en los diferentes órdenes de realidad, como, por ejemplo, entre los planetas y las partes del cuerpo, o entre piedras, plantas u objetos. B) La naturaleza viva se refiere, a diferencia de la ciencia que la explica en términos de leyes físicas que operan sobre la materia, a que ésta tiene alma y está viva en todas sus partes. C) La imaginación y la mediación se refiere a una facultad gnoseológica que permite una hermenéutica de la realidad y de los textos que desvela su sentido profundo. D) La transmutación se refiere a que el esoterismo no es una simple actividad especulativa, sino que ocurre una transformación del ser total de la persona de conocimiento. Y dos principios contingentes: e) la concordancia, expresada como *prisca teología* o *philosophia perennis*, supone la existencia de una Tradición Primordial que subyace a las manifestaciones externas de todas las prácticas religiosas o esotéricas, en las que se practica la

A partir de los enfoques de la Historia Cultural también podemos descartar las perspectivas que proponen comprender al *Tratado* como una “síntesis de lo que se conoce con el nombre de astrología cristiana” (FLOREZ MIGUEL, GARCÍA CASTILLO, ALBARES ALBARES, 1989: 27-28). A partir del enfoque propuesto por Roger Chartier, lo entenderemos no como una “síntesis”, sino en el marco de “luchas de representaciones” que ordenan y jerarquizan la estructura social, atendiendo a “las estrategias simbólicas que determinan posiciones y relaciones y que construyen, para cada clase, grupo o medio un ser-percibido constitutivo de su identidad” (1992: 57). Además, siguiendo a Michel de Certeau, proponemos como hipótesis que el discurso apologético que encontramos en el *Tratado de Astrología* de Enrique de Villena constituiría una *táctica* orientada a evitar las polémicas antimágicas construidas *estratégicamente* por la ortodoxia cristiana (2000: 40-45), a efectos de apropiarse de objetos y representaciones del esoterismo judío y musulmán en un contexto de persecución contra las minorías religiosas durante el reinado de Juan II de Castilla.

El objetivo de este artículo, por tanto, es arrojar luz sobre este manuscrito atribuido al marqués de Villena y realizar un aporte a la historia del esoterismo en la España bajo medieval y temprano moderna. Para esto, mediante un enfoque cultural diacrónico y sincrónico (CHARTIER, 1992: 41), contrastaremos nuestra fuente y el contexto de Juan II de Castilla, en primer lugar, con la producción (Setenario) y legislación (Siete Partidas) de la corte alfonsí, y, a continuación, abordaremos las apropiaciones de Villena de la literatura esotérica judía a partir de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor y de textos de astrólogos árabes como Mashalla. Las polémicas antimágicas vigentes en la corte de Juan II de Castilla y las tensiones asociadas al ‘problema converso’ serán tenidas en cuenta para demostrar las tácticas que Villena debió realizar para construir su apología.

Contexto histórico. La Corte de Juan II de Castilla

concordancia. F) La transmisión regular e iniciática del conocimiento señala que el iniciado recibe el conocimiento de su maestro, quien a su vez lo recibió del suyo, constituyéndose así la cadena de transmisión de la tradición primordial (Faivre, Needleman, 2000: 9-22).

“Onde es de notar que secta es toda cosa que desvía totalmente de las ordenanças de sancta Yglesia, ansí como los moros. Et agora es de notar que la nuestra entençión es opinión e non secta, porque ay muchas razones e provanças con que se puede defender.” (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*: 118)

El cuerpo normativo de las Siete Partidas de Alfonso X (1252-1284) ya expresaba la preocupación de la ortodoxia por diferenciar aquellas artes adivinatorias dignas de elevación por los eruditos, de las prácticas y representaciones astrológicas de los sectores populares. En la Séptima Partida, Título IX, Ley 17, se hace hincapié en la diferencia entre los “astronomeros” (la astrología erudita) y los adivinos “baratadores” (astrología popular), quienes son sujetos de punición bajo las leyes del reino⁷. En este punto la normativa castellana no se apartaba de las distinciones teológicas construidas por Isidoro de Sevilla, quien primero distinguió entre una *astrologia naturalis*, que se ocupa del curso del sol, la luna y las estrellas fijas, y una *astrologia superstitiosa* practicada por los *mathematici* o levantadores de horóscopos, lo cual Isidoro vinculaba con la intervención demoníaca (TESTER, 1987: 19; THORNDIKE, 1923: T1, 623; BOUDET, 2006: 14-17). La distinción seguía vigente en la época de Villena ya que la menciona en su *Tratado*:

“se parte en dos partes, conviene saber, en astrología, que trata del movimiento de todos los cielos, juzgando los temporales antes que vengan, et de aquésta non es duda; la otra es de elecciones, et aquésta es más sutil e mala de aver” (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*: 122)

Sin embargo, a diferencia del contexto alfonsino, a principios del siglo XV en Castilla encontramos un recrudecimiento de la ortodoxia con respecto a la frecuencia con que los sectores populares recurrían a los adivinos. En un sermón en Toledo el 7 de julio de 1411, el valenciano Vicente Ferrer llamaba furiosamente a recurrir a Jesucristo y no al adivino para resolver los problemas más diversos de la vida.⁸ Como ha señalado Carlo

⁷ “Pierden a las vegadas los omnes algunas cosas de sus casas, e van a los Astronomeros, que caten por su arte, quales son aquellos que las tienen, e los Astronomeros vsando de su sabiduria, dizen, e señalan algunos, que las tienen; en tal caso como este dezimos, que los que assi señalaron, non pueden demandar que les fagan enmienda desto, assi como en manera de desonrra; esto es, porque lo dizen faziendolo segun su arte, en non con intencion de los desonrrar. Pero como quier que non pueda demandar enmienda dellos, como en manera de desonrra, con todo esso, si el adeuino fuere baratador, que faga muestra de saber lo que no sabe, bien lo puede acusar, que reciba la pena que mandan las leyes del titulo de los Adeuinos, e de los Encantadores” (Alfonso X, 1843: t4 162).

⁸ “¿E agora que fazemos nosotros? Si algunas joyas avemos perdido, via a tomar consejo con el enemigo, que es el diablo, e con adevinos e con adevinas. ¡O, traidor! ¿Non te mienbras el pleito omenage que feziste a nuestro Señor Ihesú Christo a la puerta de la iglesia? E quando te han furtado alguna cosa ¿Por qué vas al sortero contra el juramento e omenage que feziste? E tu, omne labrador, quando tu bestia queda en el monte,

Ginzburg, las raíces populares de gran parte de la alta cultura europea temprano moderna intentaron erradicarse por completo en un período en que las clases dominantes buscaron disciplinar y controlar gran parte de las prácticas y representaciones populares. Por ejemplo, en una bula del 13 de diciembre de 1258 Alejandro IV afirmaba que los inquisidores de la maldad herética no podían juzgar los delitos “relacionados con las adivinaciones y los sortilegios”, especialmente en el caso de “muestren abiertamente un conocimiento de las herejías”. Dos siglos más tarde, Nicolás V en una bula emitida el 1 de Agosto de 1451 al inquisidor general de Francia, Hugo Lenoir, exhortaba a perseguir y castigar a los “sacrílegos y adivinadores, aun cuando no demuestren abiertamente conocimiento de herejía” (GINZBURG, 2005: 40).

¿Qué significado puntual adquiere entonces la preocupación de Villena por desligarse de “las sectas” y “los moros” y enfatizar que su producción es sólo una “opinión”? ¿Acaso los eruditos ya no estaban autorizados a defender las artes adivinatorias, como otrora lo estaban los reputados expertos judíos y musulmanes en la corte alfonsina? (GARCÍA AVILÉS, 1999). En las leyes XII y XII del *Setenario* alfonsí encontramos una distinción entre “opinión” y “secta” muy similar a la de Villena, aduciendo que la ciencia de los astros no era en absoluto un engaño del diablo sino un verdadero arte que sólo sabios y maestros - casi siempre árabes y judíos- podían conocer y emplear.⁹ Pero antes de pensar que el *Tratado* constituye un testimonio de la supervivencia de la astrología alfonsí (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*:12), analicemos puntualmente el contexto cultural y político de Villena para situar estas menciones en el marco de las relaciones de fuerza y de lucha que se entabla por su significado (CHARTIER, *Op. cit.*: 108).

A pesar de haber nacido en Castilla y estar vinculado a esa corte desde su nacimiento, el marqués de Villena se veía a sí mismo como catalán-aragonés, no sólo por pertenecer también a esa familia real, sino porque su educación, formación y crianza tuvieron lugar en

¿a quien vas a encantar tu bestia? Al diablo. E vosotras, mis fijas, quando non podedes aver fijos de vuestro matrimonio, ¿adonde ydes? Al adivino o adevina o escantador. ¡O, traidoras personas! ¿Por qué ydes a los enemigos de nuestro Señor? Ve a Ihesu Christo e demandale lo que has menester” (Citado en Campagne, 2002: 146-147).

⁹ “Ley XII. Qué quier dezir ssecta”. Secta tanto quiere dezir commo cosa departida de otra. Et por ende aquellos que creen las cosas luengas e enoiáuansse de la longura dellas, et apartauan vuna partida quanto entendían que podría abondar a su poco entendimiento. E atal crença commo ésta llaman ssecta. Ley XIII. Qué cosa es opinión. Opinión era ya más fflaca que esa otra; que bien commo la ssecta era vna partida de la crença, assí la opinión era vna partida de la ssecta. Ca opinión non quiere dezir al ssinon poner omne contra la ssecta apartada que cree rrazones con qué da muchos entendimientos, de guisa que non la dexa assesegar” (Alfonso el Sabio, 1945: 47).

el incipiente humanismo catalán (GASCÓN VERA, 1989: 195). Es de señalar que en la corte de Juan I *el Cazador* (1387-1396), astrólogos cristianos, judíos y musulmanes lograron protección política contra la Inquisición e incluso importantes financiamientos, especialmente el astrólogo personal del rey Hasdai Crescas, a quien Villena conoció personalmente (RYAN, 2011: 17; CARR, 1999: 46-48). Durante el reinado de su primo Martín I *el Humano* (1396-1410) es muy posible que haya conseguido las copias de sus libros esotéricos de la biblioteca, y posteriormente al lado de su primo castellano Fernando de Antequera, rey de Aragón.¹⁰

Pero percibiendo con claridad que el momento histórico de la península estaba dominado por la dinastía castellana tras el Compromiso de Caspe de 1412, decide fijar definitivamente su residencia en ese reino militarizado por las rebeliones de los infantes de Aragón, con una actitud bien distinta en el plano cultural que su vecina corte aragonesa. Al llegar a Castilla bajo el reinado de Juan II (su sobrino), ocasionará escándalo entre sus contemporáneos nobles al intentar impulsar allí su formación humanista adquirida en Cataluña (GASCÓN VERA, *Op. cit.*: 201). Esto por cuanto la monarquía de Juan II intentó garantizar los intentos de reforma de la Iglesia que propugnaba el papado de Avignon, que incluían la extirpación de todas las prácticas y representaciones sospechadas de heterodoxia (VILLARROEL GONZÁLEZ, 2011: 502), e impuso en 1410 una legislación que imponía la pena de muerte a quienes realizaran ciertas prácticas esotéricas.¹¹

La vinculación de Villena de las “sectas” con “los moros” y su mención de que su “entençión es opinión e non secta” da cuenta de un horizonte de significados específico a principios del siglo XV en Castilla. La asociación de los astrólogos judiciares con las “sectas” comenzó en los primeros siglos de polémicas contra la astrología entre algunos autores como Agustín, Gregorio o Isidoro de Sevilla, quienes vincularon a sus practicantes

¹⁰ Una lista de los libros que poseía Villena puede verse en la reconstrucción de su biblioteca que realizó Emilio Cotarelo y Mori en base a sus citas (1896: 151-175). Posteriormente Derek Carr incorporó autoridades hebreas y árabes no incluidas en la lista de Coratelo, la cual estaba centrada sólo en autoridades latinas (1999).

¹¹ La legislación fue impuesta durante la regencia del infante Fernando de Antequera y la reina Catalina, e imponía la pena de muerte contra quienes usaran “destas maneras de adivinanzas, conviene a saber: de agüeros de aves e de estornudos, e de palabras que llaman “proverbios”, e de suertes e de hechizos, y catan en agua o en cristal, o en espada o en espejo, o en otra cosa luzia, o fazen hechizos de metal o de otra cosa cualquier de adivinanzas de cabeza de hombre muerto, o de bestia o de palma de niño o de mujer virgen, o de encantamientos o de cercos, o desligamientos de casados, o cortan la rosa del monte, porque sanen la dolencia que llaman “rosa”, e otras cosas de estas semejantes, por haber salud e por haber las cosas temporales que cobdician” (Menéndez y Pelayo, 1944: t3, 451).

con las herejías priscilianista y maniqueísta (FLINT, 1994: 93-94). Las autoridades medievales generalmente reconocieron como *maleficium* a todos los actos mágicos considerados heréticos, y a sus representantes como *malefici* (hombres) o *maleficae* (mujeres), sin que esto implicara actos colectivos o conspirativos. Sin embargo, para fines de la Edad Media los miembros de las “sectas” seguían siendo llamados *malefici* o *maleficae*, pero el significado de *maleficium* tomó otra connotación: el término ya no significaba simplemente daño mágico o magia demoníaca, sino que implicaba la participación en un culto demoníaco de forma colectiva (BAILEY, 2007: 130).

En 1409, por ejemplo, el Papa Alejandro V (1409-1410) advierte al inquisidor Pontius Fougeyron a cerca de “nuevas sectas” de cristianos y judíos, conformadas por hechiceros, adivinadores y otras formas de *superstitio*. El papa Eugenio IV (1431-1447) le escribe nuevamente al mismo inquisidor en 1434 sobre el peligro de hechiceros demoníacos, y en 1437 proclama que hechiceros cristianos socavaban la religión agrupándose en “sectas” demoníacas. A partir del siglo XIV y los *magi* comienzan a ser identificados como idólatras, apóstatas y adoradores del demonio agrupados en “sectas” en los principales manuales inquisitoriales (BAILEY, *Op. cit.*: 110; PETERS, 1978: 148-155).

En este punto, pensamos que la ortodoxia del contexto cultural de Villena buscaba erradicar no sólo a los “astrólogos baratadores” que impugnaba la legislación alfonsina a un nivel popular, sino que también estaba sumamente preocupada por las elaboraciones teóricas eruditas y la polémicas antimágicas asociadas al ‘problema converso’ por parte de la Iglesia y la monarquía de Juan II (VILLARROEL GONZÁLEZ, *Op. cit.*: 509).¹² Debido a estas polémicas, como propone nuestra hipótesis, Enrique de Villena tuvo que realizar ciertas tácticas en Castilla para escribir sus tratados, lo cual se revela, en primer lugar, al observar que el manuscrito está dedicado al marqués de Santillana, Íñigo López de Mendoza, poeta del bando catalán victorioso en castilla y aliado de Enrique de Aragón contra Álvaro de Luna. Formado en la corte catalana al igual que Villena, el marqués de Santillana también sería uno de los brazos ejecutores de la política reformista de Juan II

¹² Carlo Ginzburg ha señalado cómo la renovación cultural erudita puede provenir de un fenómeno de desbroce de la cultura popular: cómo se vinculan a los herejes de formación humanista con el mundo rural, cómo determinados humanistas comienzan a buscar solución a sus problemas en la cultura popular, y cómo ésta, desautorizada por el poder dominante, no está carente de verdad (1986: 89). Peter Burke también ha señalado cómo las clases altas de Europa de esa época pueden calificarse de «biculturales» en el sentido de que participaban de la cultura popular y además poseían una cultura propia que no compartía con la primera (1990).

junto al obispo Lope de Barrientos (*Ibidem*: 536)¹³. Un acercamiento al bando eclesiástico reformador y a la monarquía debía servirle a Villena para evitar las polémicas antimágicas. Como señala Villarroel González en su estudio sobre la relación de la corte de Juan II y la Iglesia,

“la colaboración en este tipo de proyectos pudo suponer una especie de puente de conexión con la Monarquía, haciendo que se basculase desde la oposición hacia la colaboración [...] así la reforma habría servido como una forma de conexión entre Juan II y sus nobles, actuando como puente de acercamiento” (*Ibidem*: 535).

Sin embargo, el vínculo de Villena con algún brazo ejecutor de las políticas reformistas de la Iglesia, o sus llamados a no realizar prácticas desautorizadas por la Iglesia, no debe llevarnos a pensar a Enrique de Villena como un defensor de la ortodoxia (BUBELLO, *Op. cit.*: 18). Enrique de Villena era, por el contrario, un esoterista vinculado a los principales referentes judíos y musulmanes de su época como Hasdai Crescas y su círculo en la corte de Juan I. Pero a diferencia del contexto alfonsí, ya no podía defender abiertamente estas prácticas y representaciones esotéricas en un momento caracterizado por progromos contra los judíos como el de 1391, momento en que comienzan a ser vinculados negativamente a la magia (CANTERA MONTENEGRO, 2002: 77), o a la luz del discurso de la literatura anti supersticiosa, la cual también asoció a *lo mágico* a las culturas árabe y judía durante el llamado ‘problema converso’ (CAVALLERO, 2010: 78). Analicemos entonces las apropiaciones que Villena hizo de la literatura esotérica de las minorías religiosas y las tácticas que debió realizar para evitar las polémicas antimágicas de su época.

El Tratado de Astrología y el esoterismo judío

“la mesa del tabernáculo demostraba el tiempo o el año; los doze panes ençima significavan los doze meses; la corona de los dedos enseñava el anno solar, et las siete candelas del candelabro demostraban los siete planetas. En el tabernáculo era demostrado que todas las cosas que son so los siete

¹³ A su vez, Andrés Rodríguez, el copista del *Tratado de Astrología*, asegura haber trabajado sobre el manuscrito que el marqués de Aragón le envió al obispo de Burgos Alonso de Cartagena, otro de los personajes de la ortodoxia reformadora de Juan II (Cátedra, Samsó, 1983: 99)

planetas se rigen e se mueven por el andén de los siete planetas.” (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*: 120-121)

En estos términos astrológicos se representaba Villena a objetos de culto judío como el Templo y el Tabernáculo, para demostrar que la magia y la astrología eran prácticas lícitas entre cristianos. En efecto, a principios del siglo XV en la Península Ibérica puede encontrarse un universo específico y particular de prácticas y representaciones esotéricas sostenidas no sólo por cristianos, sino también por algunos judíos y musulmanes, religiones que, al igual que la cristiana, estuvieron marcada por fuertes polémicas.¹⁴ Con respecto a Villena y su contacto con el esoterismo judío en este período, sabemos que dichos representantes estaban instalados en los círculos más altos de poder en la Corona de Aragón y Navarra (RYAN, *Op. cit.*: 105-123; SERRANO LARRÁYOZ, 2009: 554). Conocemos el contacto personal de Villena con los esoteristas judíos catalanes de su época como, además del astrólogo favorito de Juan I, Hasdai Crescas, también su discípulo el rabino Zerahia de Zaragoza (AMADOR de los RÍOS, 2010: 256).

Pero estas representaciones, como vemos en la anterior apropiación astrológica de Villena del Tabernáculo, no eran sostenidas sólo por representantes de ese universo cultural judío, ni tampoco las prácticas eran totalmente distintas a las de los cristianos. Conviene señalar, como sostiene Cantera Montenegro, que

“los judíos no conservaban tradiciones mágicas propiamente hebreas que puedan considerarse reminiscencia de ancestrales creencias transmitidas de generación en generación. Por el contrario, se trata siempre de supersticiones y de fórmulas mágicas y hechiceriles idénticas, básicamente, a las de cristianos y musulmanes contemporáneos suyos, si bien, en ocasiones, con algunos matices diferenciadores” (2002: 55).

Esta observación nos parece pertinente ya que nuestro enfoque advierte, como mencionamos, que nunca las representaciones se mantienen estáticas, sino que dependen del sentido de cada actor interviniente en cada contexto cultural. Tanto cristianos como judíos utilizaban los mismos elementos culturales para realizar prácticas mágicas, construyendo múltiples horizontes de significado. ¿Por qué Villena defiende la astrología mencionando interpretaciones astrológicas de objetos de culto judío en un contexto tan hostil hacia ellos en Castilla?

¹⁴ La obra de mayor envergadura sobre las prácticas mágicas judías es la de Joshua Trachtenberg, aunque se centra fundamentalmente en la cultura askenazí y merece futuras investigaciones (1977 [1939]).

La representación de Villena del Tabernáculo y los elementos del Templo se basa en la *Historia Escolástica* del teólogo francés Pedro Comestor (1110-1178): “Pues digo lo primero e segundo que aquesta sciencia fue enseñada a los amigos de Dios, segúnt dize el aprovado Maestro de las Estorias scolásticas” (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*: 118). Esta obra de la cual Villena se apropia contenía comentarios de Comestor a los libros de la biblia, y pasajes tomados de las *Antigüedades Judías* de Flavio Josefo¹⁵. Pero además del historiador judío, Comestor estuvo influido por sus conversaciones con rabinos de su época, lo cual quedó fuertemente reflejado en sus comentarios (SHERESHEVSKY, 1969: 178). En concreto, fue Judah Halevi (1070-1141) quien primero incorporó la representación mágico-astrológica del Tabernáculo y del Templo en los argumentos teológicos de la filosofía judía en el siglo XII, lo cual se extendió rápidamente por los círculos esotéricos judíos y generó una polémica, según Dov Schwartz, no siempre explícita, con la postura ortodoxa de Moisés Maimónides (2005: 6). La *Historia Escolástica* de Petrus Comestor, en efecto, hace referencia en varios de sus capítulos del Éxodo a toda la interpretación astrológica del Tabernáculo y del Templo que venía desarrollándose en el seno del esoterismo judío.¹⁶

Pensamos que la obra de Comestor era extremadamente significativa para los intereses de un esoterista como Villena, ya que a fines de la Edad Media era una de las más autorizadas para la enseñanza de la biblia en las universidades y, en este sentido, a la vez que contenía ciertos pasajes condescendientes con la magia judía, era plenamente aceptada por la ortodoxia cristiana debido a su reprobación de ciertas prácticas y representaciones esotéricas (SEYBOLT, 1946: 399).¹⁷ Pedro Comestor había incluido ciertas representaciones astrológicas judías en sus comentarios bíblicos, las cuales son la piedra

¹⁵ En algunos pasajes de sus *Antigüedades Judías* describía al Tabernáculo en términos que eran condescendientes con la astrología: “las dos cornalinas que sirven de broche representan el sol y la luna; las doce piedras restantes, representan los meses o los doce signos representados en el círculo que los griegos llaman zodiaco.” (Josefo, 2002: vol 1, III, VIII, 9).

¹⁶ Entre otros, “*De tabernaculo faciendo*” (cap. XLV), “*De propiciatorio*” (cap. XLVII), “*De candelabro*” (cap. LI) y “*De parietibus Tabernaculi*” (cap. LII) (Comestor, 1855: 1169-1174).

¹⁷ Jean Patrice Boudet se refiere a la *Historia Scholastica* de Comestor como una de las “contradicciones de la escolástica” (2006: 213), en el sentido de que reprueba prácticas y representaciones esotéricas a la vez que incluye numerosos pasajes en defensa de ellas. Por ejemplo, señala Boudet, impugna las interpretaciones de los “genetliacos” levantadores de horóscopos a partir del Génesis I, 14, estigmatiza las diferentes categorías de magos y adivinos en base a los comentarios del Deuteronomio 18, 9-14 y los Actos de los Apóstoles 16, 16-18, pero también utiliza fuentes no bíblicas de origen judío donde se presenta a Moisés y Salomón como practicantes de la magia o la astrología. Incluso, Pierre le Mangeur se refiere explícitamente a un *Liber imaginum* identificado como un tratado de magia astral (Boudet, 2006: 213-214).

fundamental para la apología de Villena, donde la autoridad tanto de Flavio Josefo como del teólogo francés queda de manifiesto:

“los cuatro colores de los velos del tabernáculo enseñavan los cuatro helementos, segúnt dize Josepho: por el color del bissopeto representado era el helemento de la tierra, e por el color verde jaçinto ell agua, e por el color bermejo purpúreo el aire, e por el color de açafrán el fuego; [...] Esso mesmo, los vestimentos del santuario significan la mesma sçiência, segúnt lo dize el mesmo Maestro [de la Historia Escolástica] en el sobredicho capítulo” (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*: 121).

La representación astrológica del Tabernáculo y los elementos del Templo existente en el esoterismo judío es apropiada por Villena en un sentido cristiano utilizando la autoridad de Pedro Comestor para autorizar la magia entre los cristianos. Sin embargo, la representación de Villena es más compleja, ya que menciona elementos que no están presentes en la *Historia Escolástica* ni en el esoterismo judío de su época, lo cual refleja la construcción de múltiples sentidos y significados entre las tres grandes religiones:

Tratado de astrología

Otrosí, dize el mesmo Maestro, a los sesenta e tres capítulos, de aquellas cosas que figuravan el tabernáculo: «La santa santorum del tabernáculo enseñava el çielo emperial, que es asignado a la **santa Trinitat** et a los sus ángeles; et el santuario del tabernáculo, que era en doble mayor, enseñava e demostrava la tierra e la mar, por quanto era común a los sacerdotes” (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*: 121)

Historia Scholastica

En un lugar oculto, sólo accesible para el sumo sacerdote, se daba forma al cielo y los atributos de los ángeles. El santuario, que era en verdad del doble de tamaño, marchando en conjunto con la tierra y el mar, era parte común de los sacerdotes (COMESTOR, 1855: 1179).¹⁸

El pasaje de Pedro Comestor es resignificado por Villena en un sentido cristiano mediante la mención de la *Santa Trinidad*. Pensamos que esto puede comprenderse atendiendo a las polémicas judías anti-cristianas de fines del siglo XIV y principios del XV, durante la cual esta compleja noción fue objeto de fuertes controversias. Algunos judíos medievales afirmaban que la magia era imposible en una contradicción lógica como la Trinidad, mientras que, por el contrario, el judaísmo era la única religión capaz de realizar milagros sobrenaturales (LASKER, 2006: 479; SCHWARTZ, *Op. cit.*: 114-115). El famoso *magus* judío-catalán cercano a Villena y mentor de la familia Crescas, Porfiat Duran (1350-1414) sostuvo esta postura, lo cual le valió, entre otros ataques a la teología cristiana, su

¹⁸ Todas las traducciones del latín de la *Historia Scholastica* son nuestras.

poco clara conversión forzada durante las revueltas antijudías de 1391 (COHEN, 1993: 71). Atendiendo a estas polémicas, puede comprenderse que la apropiación particular de Villena dependía de los efectos de sentido contruidos por la misma obra de Comestor, pero también de la relación con toda la cultura de su época (CHARTIER, 2005: 29).

¿Practicaba Villena la magia talismánica tal como hacían sus pares judíos? No podemos saberlo a ciencia cierta, pero es probable que estas representaciones hayan sido influidas, además de la obra de Comestor, por los esoteristas judíos de su época como Hasdai Crescas. El esoterista favorito de Juan I, en efecto, sostenía una representación talismánica del Tabernáculo similar: para éste, los utensilios simbolizaban una emanación del mundo celeste, representada por la luz del candelabro, y las siete velas de éste recibían las emanaciones de los siete planetas, siendo la luz una emanación del propio Dios (SCHWARTZ, *Op. cit.*: 112).

Con respecto a sus reapropiaciones del esoterismo judío, sin embargo, no debe olvidarse que la gran mayoría de los judíos de la época, incluido Crescas, escribieron sus obras en hebreo, no en catalán (SZPIECH, 2012: 170). Por esta razón es improbable, como reitera Julio Samsó, que las fuentes del *Tratado* sean de primera mano, dado que Villena no conocía el hebreo (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*: 26).¹⁹ Por el contrario, puede pensarse que Villena haya conocido estas representaciones *viva voce* de sus contemporáneos a partir del contacto que entabló en las cortes catalanas con los esoteristas de su época.

Villena finaliza su cita de Comestor señalando que la *Historia Scholastica* es plenamente aceptada por la Iglesia, por lo que las prácticas allí mencionadas son lícitas para un cristiano:

“Esto todo dize e tiene todo la sancta Iglesia. Pues asaz paresçe, segúnt lo sobredicho, que aquesta sçiençia fue dada por Dios e non por el diablo, como algunos dizen; et que usar bien d'ella es virtud e graçia señalada que Dios da a la criatura. Esso mesmo, los vestimentos del santuario significan la mesma sçiençia, segúnt lo dize el mesmo Maestro en el sobredicho capítulo, lo cual por brevedat quiero dexar.” (*Ibidem*: 119).

Sin embargo, sabemos que la Inquisición actuaba con especial énfasis contra los textos mágicos que usualmente se atribuían al judaísmo. Por caso, el *Liber Raziel*, famoso compendio de textos de magia judía, era la mayor preocupación para el obispo Lope de Barrientos, quien señalaba que era uno de los libros de mayor circulación y más peligrosa

¹⁹ Esto nos remite a la cuestión, ampliamente debatida, sobre si Villena sabía hablar lenguas y entre ellas, el hebreo. Derek Carr ha mencionado que no parece haber evidencia concreta sobre que supiera árabe y hebreo (1999: 40-41).

eficacia (FLOREZ MIGUEL, GARCÍA CASTILLO, ALBARES ALBARES, *Op. cit.*: 51). También fue objeto de persecución luego de la muerte de Villena, ya que, por ejemplo, en 1440 el lugarteniente de inquisidor Arnau Dezvall en el reino de Aragón ordenó quemar una copia del *Liber Salomonis*, cuando se lo encontró en posesión de un procesado por hechicería. Todavía hacia fines del siglo XVI la figura de Villena estaba asociada a la magia judía, como lo señalaba el jurista cordobés Francisco Torreblanca, seguidor de Martín del Río, cuando decía que los libros quemados por Lope de Barrientos eran “salomónicos.” (CARO BAROJA, 1992: 161).

Si contrastamos estas polémicas antimágicas contra la magia judía con las representaciones astrológicas de los objetos de culto judío que sostiene el *Tratado*, resulta contradictoria la hipótesis de que Villena intentara “conciliar” la ortodoxa cristiana con la magia talismánica y la astrología (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*: 43). Más bien, sus reapropiaciones de interpretaciones mágicas judías bajo una óptica cristiana (la Santa Trinidad), abona elementos para la hipótesis de una táctica orientada a defender prácticas y representaciones de magos y astrólogos judíos que eran impugnados y su legitimidad para los propios cristianos, tomando postura en uno de los bandos de la lucha cultural.

Esta hipótesis está en concordancia con la relación que Villena tenía con esoteristas de su época, en especial en Aragón, y sus menciones en el *Tratado de la Fascinación* de prácticas y representaciones de los judíos para contrarrestar al *aojamiento* (BUBELLO, *Op. cit.*: 10) Su relación con esoteristas judíos le hacía sospechoso a raíz de las polémicas anti mágicas vigentes contra esas prácticas y representaciones, impulsadas fundamentalmente por Lope de Barrientos y Fernán Pérez de Guzmán. Pero Villena se apropió también, como veremos a continuación, de prácticas, representaciones y objetos del mundo árabe, para lo cual también debió realizar ciertas tácticas a modo de no comprometer su situación de privilegio en la corte.

El Tratado de Astrología y el esoterismo entre los árabes

Magia talismánica

“dize Pacubio que como sean veinte cuatro piedras preçiosas, cada una tiene dos virtudes, una esencial y otra accidental, y cada una según su signo. Por ende, dicen los mágicos que saben hacer imágenes en piedras preciosas según las constelaciones de planetas y signos, y los astrólogos, que

cuando tal sucede pierden la virtud propia y cobran la de la constelación” (CÁTEDRA y SAMSÓ, Op. cit.: 134).

El citado pasaje, entre otros, deja entrever otro universo de sentido específico: el esoterismo entre los árabes que circula en la Península desde el siglo VIII²⁰. La introducción de la astrología judiciaria y la magia talismánica en Europa -que llevaría a la teorizaciones renacentistas sobre la magia astral de Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola y otros *magi*-, hunde sus raíces en la Península Ibérica, cuando se tradujeron estas obras árabes a partir de la conquista de Toledo en 1085 (VAN BLADEL, 2009: 114). Al igual que sucedía con la magia judía, los reyes aragoneses del contexto de Villena también se habían interesado por la astrología árabe. Así, por ejemplo, Juan I solicitó libros de astrología y un astrolabio a un astrólogo musulmán, Yusuf Avernarduc, y prohibió a Vidal Afrahim la salida del reino hasta que no finalizara su trabajo astrológico (RYAN, Op. cit.: 114). Villena da testimonio en algunos de sus escritos de su contacto con astrólogos y magos árabes de la época, como Al-Xarafi el viejo, quienes aseguraba que eran sus amigos o conocidos (AMADOR de los RÍOS, Op. cit.: 256).

Su mención de “*Pacubio*” y de “los mágicos que saben fazer ymágenes en piedras so constelación de planetas e signos” es una referencia al *Ghayat Al-Hakim*, una de las obras árabes más influyentes en la historia del esoterismo occidental. Este tratado se traduce en 1256 por orden de Alfonso X con el nombre de *Picatrix*, primero al castellano para y luego al latín (PINGREE, 1986).²¹ Cuando las obras árabes de magia talismánica se tradujeron por primera vez en Europa, se utilizó el término latino *imago* para referirse a los talismanes, ya que según los autores árabes la imagen grabada era un elemento fundamental para transformar la piedra o el anillo en un objeto mágico por medios astrológicos (GARCÍA AVILÉS, 2010: 24). En la época de Alfonso el Sabio confluyeron por primera vez tanto las imágenes sagradas cristianas como la construcción de imágenes mágicas que se graban en piedras, anillos y otros objetos, lo cual se ve reflejado en gran parte del corpus Alfonsino (WEILL-PAROT, 2007: 145).

Sin embargo, a diferencia del período alfonsí, en los siglos XIV y XV ocurrieron ciertos acontecimientos y procesos históricos importantes que debemos tener en cuenta para

²⁰ Para el esoterismo en el islam, el trabajo más euxástico sigue siendo el de Manfred Ullman, el cual requiere futuras investigaciones (1972).

²¹ Acordamos con Pedro Cátedra cuando señala que la mención de *Pacubio* podría ser una corrupción de este título (Cátedra, Samsó, 1983: 134).

comprender al *Tratado de Astrología*. Unas décadas después de la muerte del Rey Sabio, el recurso a las imágenes mágicas era tan frecuente que el propio obispo de Troyes, Guichard, es acusado por Felipe el Hermoso de conspirar para matar a la reina usando imágenes mágicas. En 1317 el obispo Hugo Géraud de Cahors fue condenado a morir en la hoguera acusado de encabezar una conjura contra el papa Juan XXII, pretendiendo su muerte mediante unas imágenes de cera que los conspiradores habrían obtenido de un hechicero judío (CANTERA MONTENEGRO, *Op. cit.*: 76).

Frente a estas posturas reprobatorias y acusaciones, uno de los primeros intentos cristianos por legitimar las prácticas talismánicas se encuentra en la obra *Speculum astronomiae*, atribuida generalmente a Alberto Magno. Éste último sostenía que es posible para un cristiano usar lícitamente de los talismanes o “imágenes”, dado que el mago no insufla el poder de los demonios, sino únicamente de las estrellas (WEILL-PAROT, *Op. cit.*: 168; ZAMBELLI, 1992: 83). Tomás de Aquino, por otro lado, construirá nuevas sutiles definiciones, concibiendo el uso de talismanes a partir de una clasificación muy rigurosa. En la *Secunda secundae* de la *Suma Teológica*, hace una distinción entre un pacto explícito con el demonio y uno implícito: las prácticas nigrománticas implican invocaciones explícitas, mientras que las imágenes astrológicas implican un pacto implícito mediante signos basados en figuras o caracteres, nombres desconocidos o signos ajenos a los cristianos. Esta noción de pacto tácito se convirtió en una de las piezas claves del discurso antisupersticioso español desde el siglo XV hasta el XVIII que los esoteristas tendrían que evitar (CAMPAGNE: 2002 71).

En efecto, los principales magos del siglo XIV y principios del siglo XV intentaron alterar el orden clasificatorio de las imágenes mágicas introducido por Alberto Magno y evitar las distinciones teológicas elaboradas por Tomás de Aquino. Al igual que otros casos contemporáneos como Antonio da Montolmo (1360-1396) o Giorgio Anselmi (1386-1449) (WEILL-PAROT, 2010: 178-183), en el *Tratado de Astrología* encontramos ciertas tácticas para legitimar el uso de talismanes o imágenes astrológicas. Nuevamente Villena recurre a la *Historia Escolástica* de Pedro Comestor para mencionar las representaciones mágicas de Moisés provenientes del esoterismo judío:

Tratado de Astrología

Por ende, Moisés, así como varón sabio en la arte de estrellería, fizo dos imágenes en dos

Historia Scholastica

“En consecuencia, Moisés, que estaba versado en los astros, esculpió dos imágenes en

pedras preçiosas d'esta virtud, que la una engendrassse e diesse al omne memoria e remembrança de Dios e la otra que engendrassse e posiesse olvido en el omne” (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.* 121)

A diferencia del teólogo francés, Villena vinculaba las imágenes mágicas con la “memoria” y el “recuerdo de Dios”, lo cual se explica por las polémicas antimágicas de su contexto histórico. Al hacer explícita la referencia al nombre de Dios, la advertencia tomista del pacto tácito quedaba sin efecto. Por otro lado, la mención de la “memoria” resulta de gran importancia en su asociación con las prácticas mágicas. En cuanto a ello, el *Tratado* señala que:

“Et devedes saber que la memoria non acuerda el poderío de Dios por imagem como las otras cosas, mas por sí mesma, y ansí como quien se acuerda por alegría, ca si ansí non fuesse Dios sería olvidado. E, por ende, es neçessaria fe para salvación, porque este vocablo fides tanto quiere dezir como memoria sin figura representada al entendimiento” (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*: 109)

Ha sido señalada la importancia que para numerosos *magi* neoplatónicos del Renacimiento tenían las imágenes y la memoria como medios superiores de acceder a un nivel de realidad que estaba más allá de la temporalidad (YATES, 1983). Plotino, al igual que Platón, no sólo creía que las estrellas tenían alma y memoria, sino que sus procesos intelectuales eran enormemente superiores a los humanos y estaban más cercanos al macrocosmos. Sin embargo, la memoria no les servía a las estrellas, sino a los hombres, mediante la cual podían llegar al *spiritus* del mundo (THRONDIKE, 1923: 103). Con respecto al *spiritus* vital, Villena menciona que:

“Et agora, en el caso nuestro, devedes saber que, segúnt astrología, el cuerpo del omne toma condición en costumbres e complexiones de los siete planetas e doze signos e toma spíritu vital del andén del firmamento, que es la ochava spera, e tomó saber de sçiencia del bien e del mal del nuestro Señor Dios” (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*: 118)

Es decir, para Villena el *spiritus* se encuentra en el mundo *supralunar* y el hombre, a través de la astrología y la memoria, pueden acceder a ésta.²²

²² Es importante destacar que Villena sólo puede representarse a la astrología como el único camino para llegar al mundo incorruptible supralunar. La alquimia, la cual se ocupaba de obtener la *quintaescencia* mediante las repetidas *destilaciones* de un elemento (especialmente el vino), no podría alcanzar el *spiritus* incorruptible, según Villena, debido a la constante corrupción de los elementos en el mundo sublunar: “los helementos simples es yllé, los cuales non son convertibles nin resulubles, porque son de consideración de la primera materia, mas los helementos compuestos son convertibles e resulubles [...] Et aquí vean los alquimistas, que se afanan de convertir un methal en otro, qué es lo que convierten o resuelven” (Cátedra, Samsó, 1983: 112-113). Será recién Marsilio Ficino en *De vita coelitus comparanda* quien vincule el *spiritus*

Por otro lado, las menciones de Villena al filósofo griego Apolonio de Tyana (3 A.C-97 D.C), mago pitagórico acusado de practicar la magia, lo vinculan con esta tradición neoplatónica:

“Habrám sabidor era e maestro en el saber de las estrellas, en el cual saber dizen algunos dignos de fe que fizo sabidor a Horoastrém, el cual falló el arte mágica, del cual fabla muchas vezes Apolonio en su Tratado notorio” (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*: 120)

Como señalan los especialistas, Apolonio de Tyana era asociado a Hermes Trismegisto y a la magia en el contexto de la llegada del islam a Egipto a partir del año 640, por ejemplo en la famosa obra *La Tabla Esmeralda*, originalmente en idioma árabe (FAIVRE, 1995: 19-20). El nombre de Apolonio había sido asociado a la magia durante la Edad Media, a partir del conocimiento de las *Flores Doradas*, una obra de este autor sobre el *ars notoria*. Evidentemente Villena se refiere a esta obra al mencionar su “*Tratado notorio*”, como lo hiciera por ejemplo Cecco d’Ascoli, quien citaba un “libro de arte mágica” de Apolonio, o en 1412 Amplonio de Berka al referirse a “un libro de Apolonio el mago o el filósofo que se llama Alizinus” (THORNDIKE, *Op. cit.*: 267).

Astrología

Pero la vinculación de Villena con el esoterismo islámico se pone de manifiesto más patentemente al observar que de los cinco autores árabes mencionados, cuatro son astrólogos del siglo IX: Abu Ma'shar, Mashallah, Al-Fargani y “Azahel Amenbriz de Israel”.²³ Éste último, astrólogo del visir del califa al-Mamun hacia 823, conocido también como *Zael el Israelita* o *Ismaelita*, era un astrólogo árabe reconocido y sus obras circulaban a principio del siglo XV en una traducción a pedido del rey Carlos V de Francia (*Ibidem*: 256). Villena clasifica los signos zodiacales según la obra de éste autor árabe:

“Otro sí, devedes saber que dize Azahel Amembriz de Israel que los signos son doze, de los cuales los seis son masculinos e los seis son femininos. Los masculinos son signos del día e los femininos son de la noche. E para los conosçer començaredes desde Aries, que es primero masculino, e el segundo es Tauro e femenino e el terçero masculino, el cuarto femenino, e así fasta el cabo” (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*: 213)

y la *quintaescencia*, dándole a la alquimia un carácter cósmico, el cual fue inexistente en la Edad Media (Newman, Grafton, 2001: 24).

²³ “Alfragano” es citado en páginas 133, 137, 157, 195; “Mesehalat” en 121, 133, 137, 195; “Abumasar” en 154, 157 y “Azahel Amenbriz” en 217 (Cátedra, Samsó, 1983). El quinto autor árabe mencionado es Averroes, el “comentator Even Ruiz”, que no puede incluirse dentro del marco del esoterismo occidental.

Una mención importante es la de Alberto Magno, quien es asociado al mundo de la astrología árabe por Villena junto a Mashallah, Al-Fargani y Apolonio de Tyana.

“dize Alfragano e Mesehalat, Alberto Magno e Apolonio sobre el testo de Tholomeo [...] cierto es que los signos son doze e, ansí, son doze esperas, conviene saber: quatro elementos e siete planetas e el çielo zodiaco, que son doze, en el qual son trezientos e sesenta grados, lo cual es a todos nós muy notorio” (*Ibidem*: 133)

Ciertamente, Alberto Magno había defendido la astrología judiciaria en base a los fundamentos axiomáticos de la astrología árabe (SCOTT, 2006: 31; ZAMBELLI, *Op. cit.*: 84). Al igual que Villena, otros esoteristas españoles como Pedro Mexía invocarían su autoridad teológica para defender a la astrología, dado que no sería hasta 1584 que los textos de Alberto Magno fueran incluidos en el *Index* de la Inquisición (LÓPEZ, 2014: 109). Y al igual que en sus apropiaciones de la literatura judía, encontramos otras operaciones culturales que Villena realizó sobre textos de origen árabe para evitar las polémicas antimágicas de su época en la corte de Juan II de Castilla.

Enrique de Villena cita el *De electionibus* de Mashallah (sobre astrología de elecciones) y el *Libro de los Eclipses*, traducido al hebreo por Abraham ibn Ezra y al latín por Juan de Sevilla y Gerardo de Cremona en el siglo XII. Un pasaje de éste último es citado por Villena casi en exactitud, aunque atribuyéndolo a Al Fargani:

Tratado de Astrología

Significaçión otrosí, devezdes saber que, si el eclipsi de la luna acaesçiere ser fecho en los signos fríos, significa grandes friuras; e si fuere en los signos de agua, significa habundança de aguas, si fuere invierno, e si fuere verano templança de aires, segúnt dize Alfragano e otros sabios astrólogos. Otrosí, quando acaesçiere eclipsi del sol en los signos de fuego significat sequedat e gran sterelidat de la tierra. E si acaesçe en los signos de agua, significa mucha habundança de aguas e detrimento de muchas cosas. E si acaesçiere en los otros signos, terná el medio de aquestas dos cosas (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*: 195).

Como puede verse en el pasaje sobre los eclipses de sol, Villena cita a Mashallah diciendo que significan “sequías y hambre”, pero no hace mención a la “muerte de reyes y todos sus allegados” tal como plantea el *Libro de los Eclipses*. Pensamos que estos recortes

Mashallah

Has de saber que, quando un eclipse de luna tiene lugar en un signo zodiacal frío, indica frío intenso; en un signo acuático, significa abundancia de agua, especialmente en la estación fría, y aire templado durante el verano.

Si un eclipse de sol tiene lugar en Aries, **es indicio de muerte de reyes y de sus colaboradores más allegados** así como sequía y hambre; lo mismo sucede en los restantes signos de fuego. Si tiene lugar en signos acuáticos, indica lluvias que causarán grandes daños (Citado en GOLDSTEIN, 1964: 210-211)

deliberados de Villena pueden entenderse, no como “errores” producto de su “poca rigurosidad científica” (CÁTEDRA y SAMSÓ, *Op. cit.*: 83), sino como tácticas deliberadas destinadas a evitar implicaciones comprometidas de la astrología en la convulsionada corte de Juan II de Castilla.

A diferencia de los cristianos, los astrólogos árabes pudieron sostener sus prácticas y representaciones con mucha menor oposición, ya que el dogma islámico de la predestinación tenía evidentes puntos de contacto con el determinismo de la astrología. Así lo hicieron numerosos astrólogos como an-Nazzam (775-845), quien sostuvo que Alá conocía los asuntos prohibidos, o al-Gubbai (¿-916) quien defendió la astrología con el argumento de que Alá había predispuesto las constelaciones y caracteres del cielo (ULLMAN, 1972: 274). Mashallah, además de haber calculado la fecha para la fundación de Bagdad, era consultor astrológico de reyes, rajás y califas, en un momento donde una predicción errónea podía significar la muerte, por lo que su obra era considerada de suma importancia. Pero a su vez debe resaltarse que las influencias árabes reflejan en Villena más bien una continuidad medieval, en contraste con los astrólogos del renacimiento italiano, quienes abandonarían las fuentes árabes a favor de otros modelos de astrología (FARACOVİ, 2014: 81).

Conclusiones

El panorama que resulta de un análisis histórico-cultural del *Tratado* difiere considerablemente del hasta ahora elaborado por los historiadores de la ciencia como Julio Samsó, en el sentido de que la astronomía/astrología estaba en “decadencia”, o que la astrología judiciaria “desaparece” debido a su “cristianización”, como sostuvo el filólogo Vicente García. Tampoco coincidimos con la idea de que Villena intentara “conciliar” a la astrología y la magia con la ortodoxia cristiana como sostiene Samsó, o que el *Tratado* sea una “síntesis de astrología cristiana” como sostienen Florez Miguel, García Castillo y Albares Albares. Más bien debemos pensar, como señala Fabián Campagne, que en las sociedades del antiguo régimen el cristianismo tendía a impregnar todos los ámbitos de la vida cotidiana y construía el margen de lo aceptable o umbrales de lo imaginariamente posible (2002, 153-154). En Villena convive el cristiano ortodoxo – ortodoxia a la cual pretende acatar para evitar sufrir polémicas antimágicas-, con su pertenencia a las diversas

prácticas y representaciones que integran el esoterismo occidental, produciendo, siguiendo a De Certeau, sólo “desvíos” de la dominación (2000: 29-33), sin pretender construir un eje explicativo que contradijera el orden imaginariamente posible en la época en que vivía.

Comparando el *Tratado de Astrología* de forma diacrónica con fuentes precedentes y en forma sincrónica con la cultura de su época (CHARTIER, *Op. cit.*: 41), también podemos cuestionar los abordajes que comprendieron a Enrique de Villena como el último representante de la astrología alfonsí. A diferencia del contexto del Rey Sabio, las persecuciones contra las minorías religiosas y las polémicas antimágicas de la corte de Juan II obligaron a Enrique de Villena a realizar ciertas tácticas discursivas para apropiarse de prácticas y representaciones esotéricas de la literatura judía e islámica sin sufrir persecuciones. A su vez, el presente *Tratado de Astrología* refleja la vigencia de numerosas prácticas y representaciones esotéricas cristianas, judías e islámicas que circulaban en un marco de constante lucha por su significado a principios del siglo XV en Castilla. Comprendiendo al texto en el marco de las polémicas antimágicas de su época, las aparentes incoherencias y contradicciones del “mágico” Villena construido por una “leyenda negra” en la Edad Moderna, se hacen más comprensibles si las consideramos como parte de las diversas prácticas y representaciones que integran el esoterismo occidental.

Bibliografía

Fuentes primarias:

ALFONSO X (1843) *Las Siete Partidas del sabio rey Don Alfonso el IX*. 4 Tomos. Eds. Ignacio Sanponts y Barba, Ramón Martí Eixala y José Ferrer y Subirana. Barcelona. Imprenta de Antonio Bergnes.

ALFONSO EL SABIO (1945) *Setenario*. Ed. Kenneth H. Vanderford. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

CÁTEDRA, P.; SAMSÓ, J. (1983) *Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena*. Barcelona. Editorial Humanitas.

GOLDSTEIN, B. (1964) “The Book on Eclipses by Masha‘allah”, *Physis* 6, pp. 205–213.

- COMESTOR, P. (1855) “Historia Scholastica”, *Patrologia Latina*, Vol. 198, Ed. J.-P. Migne, Paris, Migne.
- FLAVIO J. (2002) *Antigüedades judías*. Madrid. Akal Clásica, 2 vols.
- PINGREE, D. (ed.) (1986) *Picatrix: The Latin Version of the Ghayat Al-Hakim*. London. Warburg Institute.
- ZAMBELLI, P. (1992) *The speculum astronomiae and its enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*, (Latin Text established by S. Caroti, M. Pereira, S. Zamponi and P. Zambelli. English translation by C.S.F. Burnett, K. Lippincott, D. Pingree and P. Zambelli), Dordrecht-Boston-London, Kluwer.

Fuentes secundarias:

- AMADOR DE LOS RÍOS, J. (2010) *Historia crítica de la literatura española (1865)*. Alacant. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- BAILEY, M. (2007) *Magic and Superstition in Europe. A Concise History from Antiquity to the Present*, New York, Rowman & Littlefield Publishers.
- BOUDET, J. P. (2006) *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l'occident médiéval (XIIe-XVe)*, París, Publications de la Sorbonne.
- BUBELLO, J. P. (2012) “Magia y polémicas antimágicas en la España bajo medieval. Enrique de Villena, su Tratado de fascinación o de aojamiento y los límites de la ortodoxia cristiana”, *Protohistoria*, núm. 17, año XV, pp. 1-24.
- BURKE, P. (1990) *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid. Alianza Editorial.
- CAMPAGNE, F. (2002) *Homo catholicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Madrid-Buenos Aires. Miño y Dávila. Universidad de Buenos Aires.
- CANTERA MONTENEGRO, E. (2002) “Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval”, *En la España Medieval*, 25, pp. 47-83.
- CARO BAROJA, J. (1992) *Vidas mágicas e Inquisición (1967)*. España. Ed. Istmo.
- CARR, D. (1999) Arabic and hebrew auctoritates in the works of Enrique de Villena. En CHRISTA, C.; WIELAND, G. R. (ed.), *From Arabye to England: medieval studies in honour of Mahmoud Manzaloui on his 75th birthday*. (pp. 39-59). Ottawa. University of Ottawa Press.
- CAVALLERO, C. (2010) “Supersticiosos y marranos. El discurso anti-mágico de Lope de Barrientos a la luz de la ‘cuestión conversa’”, *Cuadernos de Historia de España*, Vol 84, pp. 61-90.
- CHARTIER, R. (2005) *El presente del pasado. Escritura de la Historia, Historia de lo escrito*. Universidad Interamericana. México.
- CHARTIER, R. (1992) *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Barcelona. Gedisa.
- COHEN, J. (1993) Profiat Durán's ‘The Reproach of the Gentile’s’ and the Development of Jewish Anti-Christian Polemic. En CARPI, D. (ed.) *Shelomo Simonsohn Jubilee Volume: Studies on the History of the Jews in the Middle Ages and Renaissance Period*. (pp. 71-84). Tel Aviv. Tel Aviv University.
- COTARELO Y MORI, E. (1896) *Don Enrique de Villena. Su vida y obras*. Madrid. Sucesores de Ribadeneyra.
- DEBUS, A. (1996) *El Hombre y la Naturaleza en el Renacimiento*. México. FCE.

- DE CERTEAU, M. (2000) *La invención de lo cotidiano, artes de hacer*. México. Universidad Iberoamericana.
- DE ISPIZÚA, S. (1922) *Historia de la geografía y de la cosmografía en las Edades Antigua y Media*. Madrid.
- DE LUANCO, J. R. (1889) *La Alquimia en España*. Barcelona. F. Giró.
- DE MARTINO, E. (1965) *Magia y civilización*. Buenos Aires. El Ateneo.
- FAIVRE, A.; NEEDLEMAN, J. [comps.] (2000) *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos* (1992). Bs. As. Paidós Orientalia.
- FAIVRE, A. (1995) *The eternal Hermes. From greek God to alchemical Magus*. USA. Phanes Press.
- FARACOV, O. (2014) The return to Ptolemy. En DOOLEY, B. (ed.) *A Companion to Astrology in the Renaissance*. (pp. 87-98). Boston. Leiden.
- FLINT, V. (1994) *The rise of magic in early medieval europe*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- FLOREZ MIGUEL, C.; GARCÍA CASTILLO, P.; ALBARES ALBARES, R. (1989) *La ciencia del cielo. Astrología y filosofía natural en la Universidad de Salamanca (1450-1530)*. Salamanca. Caja de Ahorros de Salamanca.
- GARCÍA AVILÉS, A. (2010) “Imagen y Ritual: Alfonso X y la creación de imágenes en la Edad Media”, *Anales de Historia del Arte*, Volumen Extraordinario, pp. 11-29.
- GARCÍA AVILÉS, A. (1999) Alfonso X y la tradición de la magia astral. En MONTROYA MARTÍNEZ, J.; DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, A. *El Scriptorium alfonsí: de los Libros de Astrología a las Cantigas de Santa María* (pp. 83-103). Madrid. Universidad Complutense.
- GASCÓN VERA, E. (1989) “Enrique de Villena: ¿Castellano o Catalán?”, *AIH. Actas X*, pp. 195-206.
- GINZBURG, C. (2005) *Los benandanti: brujería y cultos agrarios entre los siglo XVI y XVII* (1966). Guadalajara, Jalisco. Universidad de Guadalajara.
- GINZBURG, C. (1986) *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona. Muchnik.
- HANEGRAFF, W.; FAIVRE, A.; VAN DEN BROEK, R. BRACH, J. P. (2006) *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden-Boston. Brill.
- HENDRIX, S. (2006) “Reading the Future and Freeing the Will: Astrology of the Arabic World and Albertus Magnus”, *Hortulus: The Online Graduate Journal of Medieval Studies*, Vol. 2, No. 1, pp. 30-49.
- LASKER, D. (2006) Jewish Anti-Christian Polemics in the Early Modern Period: Change or Continuity? En CHANITA, G.; KREISEL, H. (eds.) *Tradition, Heterodoxy and Religious Culture: Judaism and Christianity in the Early Modern Period*, Beer Sheva, pp. 469-488.
- LÓPEZ, H. (2014) “Nuestro redemptor nació estando el sol en el primer punto del signo capricornio. Pedro Mexía y su lectura astrológica de Jesucristo en el siglo de oro español”, *Eadem Utraque Europa*, Año 10 N° 15, pp. 93-140.
- MARCOS CELESTINO, M. (2004) “El Marqués de Villena y La cueva de Salamanca. Entre literatura, historia y leyenda”, *Estudios humanísticos: Filología*, N° 26, pp. 155-185.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M. (1944) *Antología de poetas líricos castellanos*. Ed. Enrique Sánchez Reyes. Madrid.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M. (1876) *Polémicas, indicaciones y proyectos sobre la ciencia española*. Madrid.

- MILLÁS VALICROSA, J. M. (1943) “El Libro de astrología de Don Enrique de Villena”, *Revista de filología española*, Enero-Marzo, cuaderno 1º, tomo XXVII, pp. 1-29.
- NAUERT, C (1975) “Magic and skepticism in Agrippa’s Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 18, 2, pp. 161-182.
- NEWMAN, W.; GRAFTON, A. (2001) *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*. Cambridge. Massachusetts.
- PETERS, E. (1978) *The magician, the witch and the law*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.
- ROSSI, P. (1998) *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*. Barcelona. Crítica.
- RYAN, M. (2011) *A kingdom of stargazers: Astrology and Authority in the Late Medieval Crown of Aragon*. Ithaca. Cornell University Press.
- SCHWARTZ, D. (2005) *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought*. Leiden-Boston. Brill.
- SERRANO LARRÁYOZ, F. (2009) “Astrólogos y astrología al servicio de la monarquía Navarra durante la Baja Edad Media (1350-1446)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 39/2, pp. 539-554.
- SERRANO Y SANZ, M. (1892) “El mágico Villena”, *Revista de España* 142, Madrid, pp. 303-311.
- SEYBOLT, R. F. (1946) “The Legenda Aurea, Bible, and Historia Scholastica”, *Speculum*, Vol. 21, No. 3, pp. 339-342.
- SHERESHEVSKY, E. (1969) “Hebrew Traditions in Peter Comestor’s ‘Historia Scholastica’”, *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 59, No. 4, pp. 268-289.
- SZPIECH, R. (2012) “Between Court and Call: Catalan Humanism and Hebrew Letters”, *eHumanista/IVITRA I*, University of Michigan, pp. 168-184.
- TESTER, J. (1987) *A history of western astrology*, Woodbridge, The Boydell Press.
- THORNDIKE, L. (1923) *A history of magic and experimental science*. New York. The Macmillan Company.
- TRACHTENBERG, J. (1977) *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion* (1939). New York. Atheneum.
- ULLMAN, M. (1972) *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung. Ergänzungsband VI, 2, Leiden, E. J. Brill.
- VAN BLADEL, K. (2009) *The arabic Hermes*. New York. Oxford University Press.
- VERA, F. (1930) *El Tratado de astrología del Marqués de Villena*. Erudición Ibero-ultramarina.
- VICENTE GARCÍA, L. M. (2006) *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*. Madrid. Ediciones del Laberinto.
- VILLARROEL GONZÁLEZ, O. (2011). *El rey y la Iglesia castellana. Relaciones de poder con Juan II (1406-1454)*. Madrid. Fundación Ramón Areces.
- WALSH, J.; DEYERMOND, A. (1979) “Enrique de villena como poeta y dramaturgo: bosquejo de una polémica frustrada”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, T. 28, No. 1, pp. 57-85.
- WEILL-PAROT, N. (2010) “Astrology, Astral Influences, and Occult Properties in the Thirteenth and Fourteenth Centuries”, *Traditio: Studies in ancient and medieval history, thought, and religion*, Volume 65, pp. 167-187.
- WEILL-PAROT, N. (2007) “¿La hispanidad de la magia astral? El contraejemplo de Jerónimo Torrella”, *La Crónica*, 36.1, pp. 145-172.
- YATES, F. (1983) *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Editorial Ariel.